

られるがその後とくに目立つ新説も現れておらず、観音の原型を南インド海浜地方の海上守護神と想定し、補陀洛をその祭祀の霊場とみることは、「普門品」の海上における危難救済の所説とあいまってほとんど定説化された感があるといつてよいと思われる。一方、観音についてインド古代の自在天の影響をいう説も根強くあり、ゾロアスター教の影響がいわゆる阿弥陀仏と同様に、観音はその原始型態において多分に異教的であるといつてよいと思われる。

さて、こうした異教の神が仏教にとりいられる場合、その性格内容が取捨選択され仏教的に改変されることはいうまでもないが、観音の場合もそうしたことが行なわれたと思われるのである。すなわち、海上守護神たる観音はその現世危難救済性のゆえに仏教にとりいられ、仏教宣布のうえで多に利用されたと思われるが、一方、異教神時代の霊地の存在は仏教徒にとってはあまり意味のないことであったのではないかと思われる。「普門品」が補陀洛について言及しないのはそうしたためであったと思われるのである。その理由としては、まず第一に、仏教徒にとつての霊地とは四大聖地を代表とする釈尊の事蹟の地を以てはかに存在しなかったことをあげることができると思われる。「華嚴經」以降、補陀洛について記す諸經典は一致して、釈尊が一時補陀洛にあって佛法を宣説したことを記すが、このことは補陀洛が仏教的霊地であることを主張するためには釈尊一時止住の地という絶対的仏教的權威に依る必要があったという事実を示していると思われるのである。

次に考えられることは、現世における衆生の救済という観音の思想は、阿弥陀仏のような浄土思想を必要としなかったのではないかとすることである。すなわち、阿弥陀仏や阿閼仏は自らの誓願によつて浄土を建立しそこに衆生をむかえとつて救済するのであるが、観音の衆生救済は現世利益の言葉通り、あくまでもこの現世において展開されるものである。つまり、現世における衆生の救済利益ということが観音の根本の誓願であり、そうしたいわば現世主義ともいえる思想的発想からは阿弥陀仏や阿閼仏にみられるような浄土思想の発生する余地はなかったと考えられるのである。これらの点を考えると、観音の現世性ということが補陀洛の思想的展開を制限したともいえるが、いづれにせよ現世の危難救済現世利益を焦点とする観音信仰からすれば、観音の住居たる補陀洛に関する説はそれほど大きな教理的意味を持ちえなかったと思われるのであり、そのために「普門品」のとりあげるところとならなかったものと思われる。

註① 両經の記述はほとんど一致するが、若干の相異点として、『新華嚴』の補陀洛に対して『旧華嚴』が光明山と訳している点があげられる。

② 大正一〇卷三六六、c。六十卷本では大正九卷七一八、a。

- ③ 大正二〇卷三九九、a。
- ④ 大正二〇卷一〇六、a。
- ⑤ 大正二〇卷一三九、c—一四〇、a。
- ⑥ 大正一〇卷三六七、a・b。
- ⑦ この当時の観音信仰の隆盛について、法顯は『仏国記』の中で、「摩訶衍人すなわち般若波羅蜜、文殊師利、觀世音等を供養す」(西天竺、摩頭羅國の条)と録している。(大正五一卷八五、a・b)

- ⑧ 「菩薩」の語の出現時期、および初期大乘經典の中でもっとも早く観音の名が現れる『大阿彌陀經』の成立年代とその記述内容、さらに『マハーヴァスツ』中の『觀察世間經』の成立年代等を総合してみても、「原始普門品テキスト」は、紀元前後に存在していたと筆者は考えている。この「普門品」の原始テキストの内容は、観音の現世利益と念観音一心称名に関するものであったと思われるが、この現世衆生救済の多様性に応じて、化身思想が導入され、さらに『法華經』が「普門品」テキストを編入する段階で、「普門品」と『法華經』との関連を強調するために、多宝仏塔に関する記述を増補したものと思われる。

- ⑨ 大正十二卷二九〇、a。二九一、a。三〇八、b。三〇九、a。
- ⑩ 後藤大用『觀世音菩薩の研究』三四二頁。芳岡良音『觀世音菩薩の起源』(印仏研第十二卷、第一号、一八二頁)。
- ⑪ 後藤大用前掲書一九一頁。
- ⑫ 補陀洛の起源について、それを「普門品」の水難、羅刹難の所説に求める説もある。(梅原隆嗣『觀世音菩薩の研究』三六頁)。
- ⑬ 後藤大用前掲書一九五、一九六頁。
- ⑭ 伊藤義教『ゾロアスター研究』三六一頁以下。
- ⑮ 後藤大用前掲書二〇八頁。

中論の研究

—特に *nīśvabhāvatva* を中心として—

前川重 綱

龍樹 *Nāgārjuna* の中觀思想においては、緣起無自性空説が經糸であるとするれば、真俗二諦説は緯糸に相当するといわれる。そこで、この經糸の使命を担う緣起無自性

空説の無自性にスポットをあて、無自性を追及することによって、中論を味わってみよう。

まず、無自性 *niravahavāya* とはなにか。もちろん、自性 *svabhāva* の否定である。それでは、自性とはいかなる哲学的概念であるのか。龍樹はこの自性に対して、どのような定義を与え、どう対峙し対論したのか。中論は、二十七章四四九偈をもって構成されている。そして、すべての偈頌は、*anusiñh* (= *sleḍa*) の韻律を踏みながらつづられている。いま、それらを吟味していけば、*svabhāva* の性格や定義が与えられるであろう。

存在が実有なときには、実に、滅はありえない。なんとすれば、同一のもの *ekatva* に、存在と非存在はありえないから。(第七章第(三十偈))

もろもろの因と縁によって自性が生起することは、不合理なことである。自性が因と縁によって生じたものならば、作られたものであらう。(第十五章(第一偈))

しかるに、いかにして自性が作られたものと名づけられようか。自性とは、実に作り変えられることのないもの、また、他のものに依存しないものである。(第十五章(第二偈))

もし、有であること *sastiva* がその自性 *prakṛti* としてであるとすれば、それが無となること *nastita* は起りえないであらう。自性が変化することは、ありえないから。(第十五章(第八偈))

これらの偈頌を検討するとき、*svabhāva* の定義が与えられ、その本質の把握にまで達しうる。すなわち、自性 *svabhāva* とは、同一なものに一つしかないから単一な存在であり、作られないもの、他に依存しないものであるから独立自存的な存在である。自性は、決して生滅変化しないから、恒常にして固定的な存在である。以上のことを要約すれば、自性は、単一にして依存、かつ恒常的な本性を具えた存在といえるであらう。従って、それは「常・主宰」なるものとして、仏教興起以前から古代インド思想界において、論議されてきた *ātman* と等しいものではないか。いや、結論を急ぐことはなからう。それよりも、ここで、月称 *Candrakīrti* の中論釈をひもどいてみよう。かれは、いま問題にしている自性について、どのような解説を与えてくれるのか。

(一) (過去・現在・未来の)三世にわたって、生来の体 *nijān rūpa* として、(例えは)火であることから逸脱 *avyakicāra* せず、すなわち変作 *akṛima* され

ることのないもの。

(二) 以前にはなくて、のちに生起するということのないもの。

(三) 因と縁に相待しないもの、水の熱さや彼岸と此岸、長と短などのように、他に依存しないもの。

このように厳密に規定された *svabhāva* の性格から想起するのは、有自性論を固執する勝論 *Vaiśeṣika* やジャイナ教 *Jaina* の主張であり、さらに利那滅、三世実有、法体恒有などの諸説に象徴されるアビダルマ仏教の教義である。特に、説一切有部はすべての存在を五位七十五法に分析し、五蘊・十二処・十八界などの範疇に分類していた。従って、問題の自性は、「永久不変の固定的実体」と定義されよう。

しかし、このような *svabhāva* が、実在するであらうか。いな、一切の存在が、縁起の故に無常であるとき、自性のみが「常・主宰」の全能者として、その存在を容認することはできない。自性は、実は哲学的概念の実体化されたものにすぎないのである。戯論 *prapañca* と分別 *vikalpa* の世界にのみ展開される形骸のごとき存在であり、ことばの形而上学に埋没して生じたものにはかならない。

色・声・味・触・香および法は、単なる(無自性なる)聲気樓に類し、かげろうや夢のごときものである。(第二十三章(第八偈))

龍樹が摧破したいのは、例えは、有部の「区別の哲学」において、有為とか無為、有漏とか無漏、そして有とか無などという相対的概念や蘊・処・界などの範疇に分析し分類することの誤謬なのである。なぜならば、自性は、前述のように、無常なる現実世界の背後に、眼に見えない恒常的な本質 *prakṛti* を仮定し、その仮定を憶想分別によって実体化し、構築していった形而上学的概念にすぎないからである。青目 *Piṅgala* or *Pinaga* や月称などの比喩を借用すれば、それは、兎の角か亀の毛、虚空に咲く花、石女の子、あるいは空華の妙香に等しい。

では、龍樹はこの自性 *svabhāva* をいかなる論理をもって打破するのか。そして、自性の否定である無自性 *niravahavāya* をどのようにして根源的に樹立するのか。実は、それが中論執筆の直接的な動機でもあらう。

もし、汝が自性によって、もろもろの存在があると見るならば、汝は、もろもろの存在が因と縁なくしてあるとみるのである。(第二十四章(第十六偈))

いかなる存在でも、縁起でないものはない。従って、いかなるものも空でないものはない。(第二十四章(第十九偈))

無自性の根拠は、まさしく縁起 *pratitya-samut pāda* である。龍樹が、この両偈によって、一切法のありかたが縁起の存在であり、すべての存在が縁起なるが故に無自

性、無自性なるが故に空であることを明記している点に注目したい。つまり、「衆因縁生法。我說即是空。何以故。衆緣具足和合物生。是物屬三衆因縁。故無自性。無自性故空」であり、すべての存在は縁起なるが故に無自性空なのである。

あると言えは常住論 *śaśvata-darsana*、ないと言えは断滅論 *uccheda-darsana* がある。それ故に、賢者はあるということも、ないということも自己の根拠とすべきではない。(第十五章)

二辺を離れて中道を説かれた釈尊の縁起思想は、龍樹にとってかけがえのない正法である。中論においては、八不の縁起と正法はシノニムであると解してよい。この第十五章第十偈も、ことばの形而上学の世界に住む有自性論者に対して、かれが乱打した警鐘でなくてはならぬであろう。とは言え、ではなぜ「ある」と言えは常住論、「ない」と言えは断滅論に陥るのか。龍樹の回答が明瞭である。

ないのではないと考えれば、常住(論)が結果として生じ、過去にあったが現在はないと言えは、断滅(論)が結果として生じるからである。(第十五章)

この偈頌の註釈として、月称いわく、「自性は変化しないものであるから、およそ自性として存在すると言われるものは、いかなるときにも無となることはない。そのようにして、存在が(永遠に)あると言って容認されたとき、常見 *śaśvata-darsana* になってしまふ。また、存在自体 *bhāva-svātva* を現在の時点において先にまず認め、のちに今は消滅しているから無であると考えるならば、その結果として断見 *uccheda-darsana* になる。それに反して、存在の自性を容認しない人には、常住論や断滅論(の誤謬)に陥ることはない。存在の自性を見ることがないからである」と。龍樹は、さらに廻諍論 *Vigraha-vārtani* においても、次のように絶唱している。諸法の縁りて存在するものは、かの空性と称せられる。また、縁りて存在するものは無自性なり。

かれは、このように、すべての存在は縁起の故に無自性空であると断定してやまない。無自性空とは、くだいようではあるが、戯論と分別を離れていること、すなわち永久不変の固定的実体がないということである。生れたばかりの嬰兒が、やがて這うようになり、さらに成長して老いに至るのはなぜなのか。四諦説にいう若集滅道の道の実践を可能にするのはなにか。いずれも、縁起の故に無自性空なるが故である。無自性空とは、常一主宰の *svabhāva* (=ātman) が存在するという謬見の否定にはかならない。

とにかく、無自性は縁起によって成立する概念であり、「縁起→無自性→空なる論理的基礎づけの順序は定まっています、これを逆にすることはできない」し、しかも、この論理的基礎づけの順序は一方的であり可逆的ではない。

ところで、自性の否定である無自性は、中論において、どう直接的に語られているのか。

変化が見える故に、もろもろの存在は無自性性 *nīśvabhāva* である。無自性なる存在はない。なぜならば、(無自性なる)もろもろの存在は空であるから。(第十三章)

この偈頌で不審に想うのは、第三句の「無自性なる存在はない」(*asvabhāva bhavo na*) という命題であろう。なんとすれば、これまで「すべての存在は無自性である」と繰り返し述べてきたからである。しかし、ここにいう「無自性なる存在」とは無自性という、すなわち空性 *śūnyatā* という自性をもつようなある存在という意味であり、もし、空という一存在が究極的に存在すると考えるならば、それが、いわゆる空見にはかならない。つまり、「なんらかのものに縁って *pratitya* 生起するものは、自性として寂滅せるものである」が故に、自性、無自性という対立概念もまた、究極的には排撃されねばならないということである。この空の論議は、次の偈頌によってより明確にされよう。

もし、なにか不空なるものがあれば、空なるものがある。 (しかし) なにも不空なるものはない。どこに空というものがあろう。

まさしく、空の世界は言忘慮絶、心行言語断。そして、百非を絶し四句を超え、人間のことはや思惟を超越しているではないか。周知のとおり、中論のオリジナルな源泉は般若経である。龍樹は、般若経の説く不二 *advaya* の世界、空 *śūnyatā* の世界に、体系的な論理と宗教的な深さを与え、見事に、非有非無の中観思想を樹立した。今もなお、不滅の光芒を放っているのは、この偉業のためである。

最後に、縁起無自性空説は、中論を読む者になにを教えてくれるのか。

業と煩惱の滅尽から解脱があり、業と煩惱とは分別から起る。また、これらの分別は戯論から起る。しかし、戯論は空において滅する。(第十五章)

この偈頌によって龍樹が教示してくれるのは、戯論、すなわち一物に多名、一名に多義のあるような言語的多元性、あるいはことばの虚構に迷うということであろう。もし、ことばの虚構に本質的な存在性があるならば、なぜ、病が時には癒え、時には重くなるのか。また、どうして一人の女が時には姉と呼ばれ、時には妹と呼ばれるのか。いずれも、形而上学概念にすぎない自性が、そのまま、ことばとして実体化されているからである。そのことばが人間の偏見と執着に直結し、人間を迷わせる。しかも、その迷いのいかに深いことか。故に、「無自性な存在には存在性 *satta* がなし」と語り、「我 *ātman* が存在しないのにどうしてわがものがある」と説く龍樹の真意は、一切法は縁起なるが故に無自性空である、だから、一切の偏見と執着を捨てよ

という根本的な教示に解するのには、論理の飛躍にすぎぬであらうか。いずれにしても中論は自性の空から我執 *ahaṅkāra* と我所執 *mamakāra* の空へと連なる空の論理によって貫かれている。従って、縁起無自性空説は、無自性を媒介としなが^②ら、またしく仏教が目指す涅槃 *nirvāṇa* に至る道となり、「三輪清浄の道」をして、よく宗教的真實たらしめているのである。従って、縁起無自性空説の無自性は、中論の中核として、ひとり縁起無自性空説のみならず、真俗二諦説においても不可欠の哲学的使命を果していることは、言うまでもない。

註① 長尾雅人博士稿「中観哲学の根本的立場」(「哲学研究」第五六六号所収、五二頁)参照。

② L. de la Vallée Poussin, ed. *Prasannapadā nāma Mūlamadhyamaka-vṛtti*, p. 263(1.5)~p. 264(1.2) (以下「Prasannapadā」と略称)。

③ 般若灯論釈(大正三〇・五三a)。

④ ジャイナ教について「復次此中又遮裸形部義。説不共起。此義如何。彼謂金与非金。人功火等。自他力故。環釧等起。彼如是説」と記録されている。般若灯論釈(大正三〇・五三a)。

⑤ 舟橋一哉博士著「原始仏教思想の研究」三二頁。

⑥ 梶山雄一博士稿「中論入門(上)」(「大法輪」四二・六所収八八頁以下)参照。

⑦ 梶山雄一博士著「空の論理(中観)」三四頁以下参照。

⑧ 第七章第三十三偈。

⑨ 第七章第十九偈。

⑩ 第七章第三十偈。

⑪ 「兎角、亀毛」鳩摩羅什訳「中論」(大正三〇・九a)。

⑫ 「空華」(*khaṇuṣpa*) *Prasannapadā* p. 259, l. 3

⑬ 「石女の男子・女子」(*Vandhyā-pupra-dukṛtī*) *ibid.* p. 206, l. 13

⑭ 「空華の妙香」(*khaṇuṣpa saugandhya*) *ibid.* p. 233, l. 12

⑮ 「縁起なるが故に無自性」(…*svabhāvena na vidyate, pratyīya-samutpan-*

natvāt.) *ibid.* p. 440, ll. 1-2

⑯ 「無自性なるが故に空」(*tac ca niṣvabhāvatvac chānyam*) *ibid.* p. 500, ll. 15-16

⑰ 鳩摩羅什訳「中論」卷四(大正三〇・三三a)。

⑱ 「如来離二於二辺。説二於中道。」(「雜阿含經卷十」(大正二・六七a)。

⑲ *Prasannapadā* p. 273, ll. 7-11

⑳ The *Vigrahavārtani* of Nāgārjuna with the author's commentary, p. 121 (E. H. Johnston and Arnold Kunst, ed., *Mélanges chinois et bouddiques*, Vol. IX, 1961)

㉑ 「諸法無有性。何以故。諸法雖生不住。自性。是故無性。如嬰兒定住。自性者。終不作。葡萄乃至老年。」鳩摩羅什訳「中論」卷二(大正三〇・十八a~b)。

㉒ 第二十四章第二十四偈参照。

㉓ 中村元博士稿「空の考察」(松濤誠廉編「干潟博士古稀記念論文集」)一八四頁。

㉔ 中村元博士、前掲論文一八三頁~一八五頁参照。

㉕ 第七章第十六偈。

㉖ 「諸法実相言忘慮絶。」吉蔵撰「三論玄義」(大正四五・一b)。「況妙道真偽言亡慮絶。」同「三論玄義」(大正四五・一b)。

㉗ 鳩摩羅什訳「中論」観法品第七偈第二句(大正三〇・二四a)。

㉘ 「体絶言非・理超」四句。吉蔵撰「三論玄義」(大正四五・二c・同六a)。

㉙ 長尾雅人博士「中観哲学の根本的立場」(「哲学研究」三六八号)六七六頁。

㉚ *pāṇāca* に対する梶山雄一博士の訳語。同博士稿「中論における無我の論理」(中村元博士編「自我と無我」所収、四八一頁~四八六頁)。

㉛ 同じく *pāṇāca* に対する梶山雄一博士の訳語。(前掲書、四八一頁~四八六頁参照)。

㉜ 「諸行有増有減故不住。如人有病。随宜将適病則除癒。不将適病則還集。」中論観行品(大正三〇・一八a)。

㉝ 第一章第十二偈a b。

㉞ 第十八章第二偈a b。

㉟ 宮本正尊博士著「根本中と空」五五四頁参照。

高麗時代の道教と仏教(上)

梁 銀 容

目 次
一、はじめに